

софии Фихте см.: *Гайденко П. П.* Философия Фихте и современность. М., 1979.

<sup>31</sup> Цит. по: *Бур М.* Фихте. М., 1965. С. 45–46.

<sup>32</sup> *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 428. Фихте, отмечая абсолютную несовместимость «догматизма» и идеализма, высказывает важную мысль: «Я отнюдь не отрицаю, что из обрывков этих разнородных систем можно составить некоторое целое и что эта непоследовательная работа в действительности производилась весьма часто: но я отрицаю, чтобы при последовательном образе действий были бы возможны более, чем эти две системы» (Там же. С. 417).

<sup>33</sup> Там же. С. 463.

<sup>34</sup> Там же. С. 447.

<sup>35</sup> *Фихте И. Г.* Назначение человека. СПб., 1905. С. 82.

<sup>36</sup> Там же. С. 84.

<sup>37</sup> *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 72.

<sup>38</sup> Там же. С. 75.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Там же. С. 86.

<sup>41</sup> Там же. С. 84.

<sup>42</sup> *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды. М., 1971. Т. 2. С. 83.

<sup>43</sup> *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 209.

<sup>44</sup> Там же. С. 37.

<sup>45</sup> *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937. С. 20–21.

<sup>46</sup> *Фихте И. Г.* Назначение человека. С. 56.

<sup>47</sup> *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение... С. 34.

<sup>48</sup> *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 452.

<sup>49</sup> *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963. С. 66–75.

<sup>50</sup> *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 405.

<sup>51</sup> *Фихте И. Г.* Факты сознания. СПб., 1914. С. 76.

<sup>52</sup> *Фихте И. Г.* О назначении ученого. М., 1935. С. 73.

<sup>53</sup> *Фихте И. Г.* Назначение человека. С. 9.

<sup>54</sup> Там же. С. 82.

<sup>55</sup> *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. С. 33.

<sup>56</sup> *Фихте И. Г.* Назначение человека. С. 123.

<sup>57</sup> Там же. С. 20.

<sup>58</sup> *Фихте И. Г.* О назначении ученого. С. 63.

В. Н. Железняк  
г. Пермь

## ЧИСТЫЙ РАЗУМ КАК ЦЕННОСТЬ

Разрешение антиномий практического разума, на наш взгляд, менее тонко аргументировано Кантом, нежели соответствующий раздел диалектики чистого разума. За этими трудностями в понимании нравственной диалектики Канта могут скрываться очень

важные вещи, проливающие свет на бытийный статус закона свободы. Попытаемся для начала сформулировать наше «непонимание» кантовской идеи нравственной антиномии в такой же антиномичной форме. Ноумен свободы (высшее благо) всегда есть, а феномена практического действия, для которого высшее благо представляет собой абсолютную цель, может и не быть, или неважно есть он или нет. Ценность и значимость высшего блага абсолютна, а значимость практических условий его реализации относительна (вполне мыслимо, что эти условия и вовсе отсутствуют). Возникает, таким образом, подозрение, что антиномия заведомо решена в пользу тезиса. Это непонятно, потому что для Канта ценность антиномий не в том, чтобы занять одну из крайних позиций, а в том, чтобы преодолеть обе.

Антиномия чистого практического разума строится у Канта на выяснении соотношения двух основных смысловых моментов понятия высшего блага — добродетели и счастья. Это производит несколько путаное впечатление. Неужели все так просто: добродетель куда важнее и значимей, нежели эмпирический идеал счастья. Для того, чтобы сформулировать эту мысль, вовсе не надо затевать разговор о диалектике антиномий. Такая мудрость вряд ли может помочь преодолеть нравственные противоречия и достичь искомого самоудовлетворения. Но если нам не очень ясно решение проблемы, то по крайней мере ясна сама проблема. Проблема состоит в том, каким образом практический идеал высшего блага может быть реализован в нашем чувственном опыте. Сформулированная таким образом основная проблема диалектики практического разума кажется предельно ясной. Ясность эта, однако, покупается ценой некорректности выражения. На уровне практического разума мы уже не можем говорить о чувственном опыте в том же самом смысле, что и раньше (на уровне рассудочного созерцания). Поэтому, строго говоря, указанная проблема должна формулироваться так: каким образом высшее благо, будучи чистым и законченным выражением экзистенциальной модальности (бесконечной целевой перспективы, чудесным образом сосчитанной и завершённой), может быть воплощено (или хотя бы просто совместимо) с вереницей наших повседневных поступков. В общей трансцендентальной диалектике ставилась проблема совместимости чистых понятий разума (чьё содержание целиком трансцендентно) и конкретно-чувственных представлений. Проблема решалась благодаря особой трансформации нашего опыта, при которой мы обретаем мир как явление, как наличное здесь-бытие. Но на стадии практического разума мы уже пребываем в феноменаль-

пом мире, чтобы не сказать больше — на его трансцендентальной границе. То обстоятельство, что практический разум предполагает и особую бытийную модификацию опыта, чаще всего не учитывается. Поэтому, когда мы задаем вопрос, каков смысл наших конечных деяний, если последняя высшая цель нашего существования недостижима, мы должны учесть, что наши поступки на этой стадии уже не укладываются в расхожее представление об обыденной реальности, ибо само наше бытийное «здесь» существенным образом изменено. Тем не менее вопрос остается: каким образом сверхчувственная и запредельная свобода может быть явлена нам в осязаемой чувственной форме?

Диалектика идеи долга тоже не очень ясна. Долг априорен, формален и в этом смысле — ничей («всеобщий»). И в то же самое время — это объект *нашего* опыта, это *наш* долг. Антиномия долга теряет четкость, потому что антитезис счастья практически упраздняется. То, что в какой-то степени аналогично счастью, сводится к уважению долга и проистекающей отсюда самодовольственности. Впрочем, этот мотив можно трактовать и как намек на реальное преодоление нравственных антиномий. Удовлетворение от того, что мы контролируем свою чувственную жизнь и свободны от ее эксцессов — своеобразный кантовский стоицизм, — может быть внешним признаком смены бытийных установок, позволяющих выйти за пределы антиномии долга и счастья. В этом случае состояние самоудовлетворенности может означать сохранение девственной целокупности «Я», человеческой самости, постигнутой в качестве единственно верного признака явленной миру свободы.

Можно было бы попытаться разрешить возникшие трудности, проведя полную аналогию с антиномиями теоретического разума. В этом случае можно было бы сказать, что практическая идея высшего блага должна применяться регулятивно — как средство универсализации наших целей. Однако такое решение нельзя считать удачным, так как мы рискуем опять потерять из виду специфику практического разума, который представляет собой способность желания, а не познания. Конечно, как и всякую идею разума, идею высшего блага мы должны применять регулятивно. Но мы не выйдем за пределы мышления и никак не затронем существо нравственных антиномий, требующих изменить мотивировку наших поступков. Высшее благо не наша цель. Неважно, каковы ее характеристики, всеобща ли она, трансцендентна, интеллигибельна, только идея или модально-практическое отношение, — важно, что она не может вызывать у нас обычной аффектации, той самой,

которая заставляет любить наши цели и добиваться их. Регулятивно применяемая идея разума топит нашу чувственность в бесконечность. Пока мы понимаем под чувственностью сферу наглядной образности, совокупность эмпирических представлений, без которых невозможно научное познание, то все ясно. Но как только чувственность является нам в своем собственном значении — как аффектированная мотивировка наших действий, то немедленно возникают трудности. Идея высшего блага не может гнать в бесконечность чувственные мотивы наших поступков, без которых реальные земные цели невысказанны, потому что она просто-напросто не имеет к ним никакого отношения. Неужели выход из основной антиномии практического разума состоит в простом упразднении антитезиса? Если бы это было так, то нравственная диалектика Канта несла бы с собой полное разочарование (к этому приходит большинство интерпретаций кантовской этики). Кроме того, такая диалектика была бы просто бессмысленна, потому что механическая ликвидация антитезиса упраздняет и саму «диалектику». Из всего сказанного вытекает необходимость выйти за пределы как идей высшего блага, долга, свободы... так и за пределы чувственных мотивировок (и всей обыденной сферы заодно). При этом должна произойти не просто смена бытийных ориентаций сознания, но и самого способа здесь-бытия.

Рациональная воля не исчезает, она просто раскрывает свою истинную природу в качестве медиума свободы. В каждый момент жизни в нас присутствует трансцендентальная воля, восстанавливающая нашу личность до поуменального субъекта, для которого высшее благо и само бытие Божие вполне имманентны (а не трансцендентны). Чувственные интересы при этом не блокируются, не сдерживаются и не подлежат никакой сублимации, они просто теряют свою мотивирующую силу. Сам факт существования восстановленной личности в конкретных условиях этого мира оказывается следствием свободной причинности (морального закона), причем не в регулятивно-проблематическом, а в категорическом смысле. Все дело в акте причинения. Акт суждения иницируется трансцендентальной структурой интеллекта, которая маскирует и гасит спонтанно-волевой источник мысли. Активное причинение поступка, то есть самый момент его возникновения, сам креативный импульс, восходит к границе феноменального мира (соответственно — к границе эмпирической личности). Свободный поступок совершает не эмпирический индивид. Исток свободного деяния лежит не в сфере эмпирической реальности, но там, где мы реально существуем в качестве поуменов... Все сказанное

можно подытожить формулировкой: разрешение нравственных антиномий предполагает переход человеческой личности из феноменально-субъективного в экзистенциальный план существования. Звучит это хорошо, но тем не менее не проясняет главную загадку, что станет со мной — реальным, земным человеком, — если я решусь радикально изменить экзистенциальные параметры моих поступков?

Все действия практического разума располагаются между двумя полюсами — долгом и счастьем. Срединно-третье начало, благодаря которому в конце концов получают разрешение нравственные антиномии, Кант называет «уважением» (*das Ansehen*). Именно в этом «чувстве» следует искать ответы на поставленные выше вопросы. «Уважение» не просто одно из частных положений «Критики практического разума», за ним кроется целая теория, составляющая центральный нерв всей нравственной метафизики Канта.

Наше эмпирическое «Я» по-разному относится к трем элементам волевого акта: его закону, его результату и его мотиву (этот последний может быть моей личной склонностью, которую я могу одобрять или не одобрять, или чужой симпатией, на которую я могу отвечать взаимностью). Так вот, только к первому я могу испытывать уважение. Я могу испытывать уважение только к закону, поскольку результат моих действий вторичен по отношению к первопричине волевого акта, даже если речь идет о глубоко нравственном поступке. Уважать можно только исток, первопричину воления, внешнюю по отношению к эмпирическому «Я». Склонность можно одобрять или не одобрять, но уважение никак не применимо к нашему восприятию чувственных влечений. Уважение не может относиться к вещам; лошадей и собак можно любить, а мря, вулкана или хищного зверя можно бояться, но уважать все это нелепо. Отсюда уже ясны элементарные характеристики уважения: это отношение к первопричине наших деяний, резко отличающейся от чувственных мотивов и никак непосредственно не связанной с нашей реакцией на возможные результаты собственных поступков. Уважение относится к причине наших волевых актов, и притом именно к категорической причине; уважение — это наша субъективная реакция на абсолютную необходимость долга, которая может мыслиться нами независимо от наших чувственных влечений. Если сам Кант опасался, что из-за пристрастия к слову «уважение» его могут обвинить в обращении к неясному чувству, то для современного читателя это неясное чувство самое глубокое и интересное в его трактатах, посвященных морали. Теория уважения в этом пункте доказывает, что Кант, и

любой следующий за ним исследователь, рано или поздно вынужден покинуть сферу рациональных объяснений и перейти к иному способу описания важнейших сторон человеческого существования. Уважение глубоко диалектично, поскольку представляет собой синтез идеи абсолютного блага и непосредственной жизненной направленности человеческого сознания — это печувственное чувство или внеразумный разум. Уважение — это реакция нашей разумной души на идею долга. Уважение возникает из того, что наша собственная воля оказывается полностью тождественной всеобщему императиву.

Немецкое *das Ansehen* означает внешний вид и одновременно, уважение. Оба смысла связаны друг с другом. В русском языке, в котором не зафиксировано прямой связи между явлением (видом, проявлением) и уважением к тому, что явлено, тем не менее тоже можно найти указание на такую связь. Так, прилагательное «видный» означает важный, значительный, внушительный, достойный уважения, например «видный мужчина». То, что «уважение» (*Ansehen*) семантически связано со значением внешнего вида, явления, проявления чего-то внутренне значительного, подсказывает нам, что уважение есть непосредственное восприятие трансцендентной сущности, которая явлена нам, так сказать, во внешнем облике — в данной наличной здесь-бытийной ситуации. Русское «видный» и немецкое «*ansehnlich*», которые совершенно совпадают по смыслу, как раз и выдают этот момент явленности, существенности и значительности, то есть непосредственное присутствие трансцендентной сущности в нашем «здесь». Таким образом, Кант преобразует так называемый «моральный интерес», который он осмысливает и истолковывает в своем учении об уважении, в особое проявление морального созерцания. Термин «созерцание» в данном случае недостаточен. Нам придется мобилизовать более глубокие ресурсы русского языка, чтобы вскрыть природу этого сверхчувственного чувства. Моральный интерес у Канта оказывается особым видением, проведением или даже провидением, которое реализует себя в истинно свободной воле. Если подобные формулировки покажутся слишком прямолинейными, можно уточнить, что уважение — реакция эмпирического, и даже просто обыденного, сознания на факты проявления в мире свободной причинности (а она может быть открыта нам только в качестве источника человеческой воли, реализующей себя в поступках, которые разумному существу трудно не уважать).

Латинский вариант «уважения-*Ansehen*» *reverentia*, который также используется Кантом, фиксирует близость страха и уважения-

благоговения. Связь «уважения» с про-явлением, с границей явления здесь более отдаленная, хотя также присутствует. Чувственные реакции нашего сознания сводятся к влечениям (склонностям) и страхам. Очень интересно и важно, что и «чувство» уважения истолковывается Кантом в виде модификации склонности и страха. Вся диалектика здесь опять-таки сводится к тому, что уважение есть моя реакция на источник воли, который, во-первых, не мне принадлежит и бесконечно превосходит все мои обыденные «хотения», в силу чего я и предпочитаю его им, испытывая благоговейный страх и удивление; во-вторых, — это все-таки действие закона, который я сам на себя возлагаю и, следовательно, испытываю к нему склонность и любовь. Вот почему уважение предстает перед нами как некоторое экзистенциальное чувство, представляющее собой нечто третье по отношению к антиномичным крайностям всеобщего блага и личного счастья. Чувство уважения (благоговейного созерцания) представляет собой переживание ситуации, в которой мы окончательно освобождаемся от вульгарных представлений о добре и зле.

Кант любил приводить примеры добродетели из самой простой и непритязательной человеческой среды, но он постоянно ссылаясь и на феномен таланта. Теория уважения перекликается со знаменитой кантовской теорией гения. В гении Кант был склонен видеть непосредственную явленность закона свободы. Обыденный ум не может не восхищаться, даже вопреки своему эгоистичному апломбу, несомненной выполнимостью категорического императива, убеждаясь в этом на примерах добрых дел. Тем более грозно и таинственно должна предстать перед ним свобода в творениях гения, ведь с гением всегда связывают руку провидения (правда, в моральном плане Кант обращал внимание не на природные задатки, а на личные завоевания гения в культуре). Уважение есть переживание ситуации, в которой все промежуточные инстанции между источником воли и ее предметом ликвидированы, и человеческое сознание вплотную приблизилось к феноменальной границе мира. Вот в этой-то близости к феноменальным границам и заключается тайна уважения как бытийного чувства, непосредственно выражающего радикальную модификацию нашего опыта.

Категорический императив, исходя из этих соображений и самого понятия о нравственном законе, приобретает вид: поступай так, чтобы твоя максима могла стать моральным законом, то есть приобрести всеобщий характер. Таким образом, речь идет о переходе субъективной максимы в закон. Эти кантовские формулировки часто воспринимали абстрактно. При этом забывалось, что

они имеют смысл не сами по себе, а только в качестве элементов кантовского учения о воле. Воля есть всецело бытийное отношение, и именно воля удалялась из подобных истолкований категорического императива (который рассматривался исключительно как мыслительный акт). Но чем еще может быть эта грань перехода максимы в закон, как не границей феноменального и noumenального миров? Мы ликвидируем все опосредующие звенья между нами и границей мирового феномена. Неважно, говорит Кант, что собой представляет окружающий меня мир, понимаю ли я его, принят ли я им и т. п., — важен источник моей воли. Это значит, что мы пробрасываем себя к границам феноменальной реальности и непосредственно исходим из них, или, наоборот, что эти границы приближены к нам и непосредственно очерчивают нашу самость. Таким образом, кантовское «уважение» — это чувство бытийной пограничности, возникающее благодаря такой модификации здесь-бытия, при которой «здесь» оказывается непосредственной границей с «там».

Высший нравственный принцип не нуждается ни в какой разумной философии, для него достаточно сократовской непосредственности и простоты. Границы бытия непосредственно ощущаются и переживаются человеком, поскольку он наделен разумной волей. Кант настаивает на безусловном уважении самых немудрящих и естественных добродетелей (по контрасту с последующими временами, когда все более и более будет цениться романтическая героика). Категоричность свободной воли может быть замечена и открыта любым человеком в простейших фактах жизни. Кант находил это обстоятельство удивительным и таинственным. Очевидность категорического императива была его излюбленной идеей, под влиянием которой он написал «Метафизику нравов». Восхищение и уважение вызывает независимость и автономность личности. Ведь мы испытываем уважение к тому, что ни от чего не зависит, кроме себя самого. Разумная воля самодостаточна. Достойно уважения то, что предельно самостоятельно и самоценно. Что же касается требования всеобщности, то это лишь внешний признак и пароль реальной свободы, явленной нам в трансцендентальной воле.

Кант настаивал на уважении к проявлению закона в конкретной личности (а не просто к «закону вообще»). Почему для обывателя уважение так тяжело? Потому что оно умаляет наше «Я» и его самомнение. Ведь наше эмпирическое «Я» никак не может претендовать на какую-либо автономию. Нас раздражают примеры исполнимости закона, о котором мы знаем, который мы счита-



ем, по которому не следуем. Закон определяет волю; воля — непосредственно бытийное отношение; мы бесконечно далеки от бытия, и нас раздражает всякое напоминание о его присутствии или приближении; мы не хотим, чтобы наш маленький обывательский мирок вообще имел какие-либо границы, за которыми, как мы подозреваем, есть нечто, что бесконечно превосходит возможности нашего рассудка. Даже о смерти, которая несомненно поджидает нас за этими границами, мы не хотим думать.

Уважение связано у Канта и с другой рационально-чувственной модификацией опыта — удивлением. Кант говорит о торжественном величии морального закона, сопоставляя его с величием природы. К созерцанию нравственных добродетелей, как и к созерцанию природы, всегда примешивается удивление. И в том, и в другом случае мы бываем поражены независимой игрой свободных сил, но нравственное уважение может вызывать не стихийная энергия природы, а креативная мощь свободного разумного начала. Торжество свободной воли, особенно в таких величественных проявлениях, как творение гения, не может не поражать «простого человека». Обыватель сопротивляется чувству уважения, оно пугает его. В большей или меньшей степени это присуще любому человеку. Мы обречены быть конечными земными существами, и чувство нравственного уважения может казаться унижительным для нас самих. Поэтому воля всегда является преодолением неудовольствия и сопротивления по отношению к нашим собственным свободным решениям; воля переживается нами как внутренняя свобода: постоянное самовозвышение, самопреодоление и самообладание.

Итак, мы добрались до некоторого положительного вывода. Каким образом решается нравственная антиномия? — Конечно, не путем ликвидации всей чувственной сферы опыта в пользу долга (что сделать в принципе невозможно) и не через подчинение склонностям, что категорически запрещено. Выход — в непрерывном и как можно более плотном приближении к феноменальным границам мира, к самому бытию, к источнику бытия, открытому нам в волевой причинности. Нравственные антиномии преодолеваются в стремлении ко все более и более полному «медиумальному» переживанию каждой конкретной практической ситуации, являющейся предметом субъективной максимы и объективного закона (то есть одновременно моей и всеобщей). Уважение, как совершенно недвусмысленно говорит Кант, — это непосредственное определение воли моральным законом. Рационально определить феномен нравственного уважения, как мы видим, довольно трудно. Но зато совершенно несомненно, что уважение

открывает новую сферу нашего опыта; несомненно, что этот опыт бытиен и в нем заключена новая ориентация нашего существования в мире — как гражданском, так и вселенском.

И. В. Цветкова  
г. Тольятти

## ФУНКЦИИ КАТЕГОРИЙ В МЕТАФИЗИКЕ И. КАНТА И М. ХАЙДЕГГЕРА

С позиции классической рациональности функции категорий сводятся к формированию научных знаний о предмете, при этом остается открытым вопрос относительно роли категорий в познавательной деятельности в целом. В XX веке философы предпринимали неоднократные попытки поиска альтернатив категориальному способу познания. Это было связано с преодолением классических схем рациональности, основанных на логике противопоставления субъекта и объекта, в рамках которых категории рассматриваются в качестве схем, порожденных рассудком. Данная тенденция нашла наиболее яркое выражение в философии жизни, экзистенциализме, феноменологии и т. д. Представители этих направлений выступали с критикой рассудочных форм познания, в том числе и функций категорий, выявленных Кантом, стремясь к предельному сближению философского, повседневного и поэтического языков. Аналитика категорий выступает базисом построения онтологических концепций, основанных на принципах целостного познания.

Идея фундаментальной онтологии М. Хайдеггера возникает в процессе размышлений над «Критикой чистого разума» Канта. В предисловии к книге, написанном в 1950 году, Хайдеггер признает, в известной мере справедливость упреков относительно «насиловственности истолкования» текстов Канта и в то же время оправдывает их особенностью применяемого метода. Хайдеггер противопоставляет «открытие пространства мыслящего диалога» традиционным нормам историко-философского и историко-филологического исследования, и отмечает, что его способ интерпретации имеет с точки зрения научных критериев множество упущений и ошибок<sup>1</sup>. Однако по отношению к задаче построения онтологической концепции этот способ интерпретации имеет важное преимущество, поскольку позволяет выявить целостный смысл текста Канта, избегая терминологических трудностей.

Принципиальным замыслом Хайдеггера в интерпретации «Кри-